

二究極者の問題と《神のエコゾイックス》の提言 ——哲学的論証篇

トマス・ベリーとの対話を基礎に、サリー・マクフェイグ、アンセルムスと
アキナス、ホワイトヘッドと西田、の所論の哲学的吟味に向けて

延 原 時 行

序

本稿は前篇「二究極者の問題と《神のエコゾイックス》の提言——トマス・ベリーとの対話のなかから」(『プロセス思想』第15号、2012)において試みた、世界のエコロジー運動の開拓者トマス・ベリーとの対話を基礎にして、私の所論「二究極者の問題と《神のエコゾイックス》の提言」の哲学的論証の試みを敢行するものである。前篇におけるベリーとの対話の眼目は、彼の地球神学者 (geologist) としての地質時代的新規定の提言「エコ生代」《the Ecozoic Era》(注。人類の環境破壊によって瓦解した「新生代」《the Cenozoic Era》) に続くのは、人類が地球生命共同体との統合体的一致において文明の全方向を全面的に懺悔、回心、刷新するものとしての、《エコを生命とする》新時代「エコ生代」でなければならないとの提言) を十分学んだうえで、この提言をひねって、20世紀後半から21世紀にかけて全地球的なうねりとなって促進されている宗教間対話の最大問題「二究極者の問題」(神と空) をエコロジカルに読み替えたものとして、《空の場所(エコ)に神が至誠を尽くすことによってかえって世界に「汝、至誠であれ」と呼びかけることを得、命(ゾエー)を与える》という意味における「神のエコゾイックス」という新エコロジー神学を提言することであった。

この提言は、その主旨を序で開陳した後、第一節 二究極者の問題と至誠心の神学の観点： 1. 二究極者の問題と「究極者への信頼」の創発——浄土真宗とキリスト教の場合； 2. 至誠心の神学の成立——「神と創造作用」とロイスの「Loyaltyの哲学」を手引きに、第二節 神のエコゾイックスの提言——トマス・ベリー「エコ生代」を背景に： 1. トマス・ベリーの「エコ生代」論、(1) トマス・ベリーの地球人類文明に関する危機感；(2) トマス・ベリーの地球救済論； 2. 宇宙の存在論的統合のヴィジョンと原動力論、結語——という展開を見た。

本稿は後篇：哲学的論証篇である。前篇における「トマス・ベリーとの対話」を基礎にして、「サリー・マクフェイグ、アンセルムスとアキナス、ホワイトヘッドと西田の所論の哲学的吟味に向けて」歩みを進めたい。

その前に、もう一度トマス・ベリーの「地球の夢」の一節を窺っておくことは、宇宙の存在論的統合のヴィジョンと原動力に関する輝くばかりの彼の英知を確認する意味で重要であろう。人類の近代産業革命以降の石油産業文明による地球環境破壊によって新生代が終局に達し、様々の異常事態（地震、津波、原発事故を含む）が我々人類を含む地球生命共同体の全成員を襲う現在、我々は畏怖と絶望にややもすれば囚われるのであるが、おそらく今後何世紀にもわたってベリーの「地球の夢」の一節は時代を照らし導く燈台であるに違いない。以下の如くである：

もし宇宙にもとより備わっていた原動力が天の運行を決定し、太陽を輝かせ、地球を形成したとしたら、もしそれと同じ原動力が大陸と大洋と大気を生み出したとしたら、もしそれが原初の細胞の内に眠る生命を目醒めさせ、つづいて多種多様な無数の生物を発生させて、何十世紀にもわたる動乱の世を無事にくぐり抜けさせたのだとすれば、この流れのなかにあるからこそ、今、私たちはそれに導かれて自らのことを理解し始め、さらに、この驚くべきプロセスとの関わりを理解し始めているのだと信じてもいいはずだ。宇宙の構造と機能そのものから発せられるそうした導きをしっかり意識し、未来に自信をもとう。未来は必ず、私たち人間が敢然と道を切り拓いてくるのを待っている。⁽¹⁾

この宇宙原動力論の重要性は、ただに宇宙進化を可能にしているものの叙述にだけあるのではない。それならば、単純な宇宙進化論であって、私があえて存在論的な統合を云々する必要はない。存在論的統合と言う以上、宇宙原動力論は、単なる直線的な宇宙進化を一度その根底まで遡及して否定しておらねばならぬ。そして、その上で、現在に取って返してさらに未来を望み見るものでなくてはならない。こうした点の顧慮から、私は以下、宇宙の存在論的統合か、それとも根源的遡及なしの単なる宇宙進化とそれに合わせた「神のからだ」としての宇宙観か、という設問で以って後篇の省察を開始したい。

第一節 宇宙の存在論的統合かそれとも単なる宇宙進化か——西田・良寛とベリーの宇宙の存在論的統合論からサリー・マクフェイグとの批判的対話まで

1. 宇宙の存在論的統合——西田幾多郎と良寛における「転回点」の思想

こうした宇宙の存在論的統合（根底遡及的かつ未来志向的統合）を考える点において、西田幾多郎の記憶論（『西田全集・第二巻』所収）ほど啓発的なものはない。

ベルグソンは純粹持続に於ては一瞬の過去にも遡ることはできないと云ふが、創造

的進化の状態に於ては却って過去全体が現在として働くと考へることができる。我々は創造的進化の純なる状態に達することができればできる程、我の深き根底に達し、過去を現在化することができると考へ得るのである。ベルグソンは『物質と記憶』に於て記憶の全体を円錐形に比し、その底面を過去とし、その頂点を現在と考へ、円錐はその底面から絶えず頂点に向つて進み行くと考へて居るが、我々が出来るだけ円錐の広き底面に返つて、そこからその頂点に向つて集中すれば集中する程、過去全体が現実となると考へることができる。⁽²⁾

西田による宇宙原動力の考察のこのような存在論的統合論的深化は、そもそも、本稿の目差す「神のエコゾイックス」の提言が可能になる、トマス・ベリーの「エコゾイック時代」論からのその転回点（宇宙の蝶番⁽³⁾）を指示するものである。この転回点(宇宙の蝶番)をその詩歌哲学の粹をかけて歌い上げたのが、越後の聖者良寛晩年の秀歌「我が後を」である。

我が後を助けた給へと頼む身は 元の誓ひの姿なりけり

原意は、「我晩年病を得て、床に転げ周り、「我が後」の救済を阿弥陀如来に祈り求めるこの実存だが、この悲惨は悲惨なままに、即今、「元の誓ひ」（五劫思惟の本願）御自らの姿であるとは！」という覚りの言葉である。私はここにおいて、この良寛の「姿なりけり」に、先に前篇第一節で論じた「至誠心の神学」の一切を転入させたい。そうするとどうなるか。存在論的統合論的に、ある宇宙刷新事件が生起するのである。すなわち、宇宙の未来志向の一切が、ただ、「宗教的究極者の誓ひ」（形而上学的究極者の前での至誠なる「我正覚を取らじ。衆生の済度されるまで。」の誓ひ）に乗って、あくまでも深く至誠に（存在論的に）窮まるところ、一転、「宗教的究極者」の呼び声「汝、至誠たれ。」に励まされ、覚醒して、（統合論的に）自己組織化に至るのである。宇宙の転換点をしるし付ける良寛の「元の誓ひの姿なりけり」の短歌は、「神のエコゾイックス」を体して余りある秀歌である。

2. ベリーの宇宙動力論と指示性思想

宇宙原動力を、右に見たように、西田の記憶論と良寛の「姿なりけり」の逆説的自己統合論によって、存在論的統合論的に反省するならば、それがそれ自体としてはあくまでも「至誠面」（宇宙原動力なる神の形而上学的究極者「空」への至誠なる自己放下）に死ぬことにおいてのみ、「招喚面」（形而上学的究極者「即」宗教的究極者の一体なる、我々被造物への呼び掛け⁽⁴⁾）において生きること——宇宙原動力が万象と共に生きること——を知

るのである。そこで、ベリーの「指示性」論の一節を引いておく。

人間的なるものを超える精神世界を自覚する時にさえ、我々は、人間的なるものに対して指示的（類比的）に関わってくる一切のものを、意味と価値の究極的根源とするのである。もっとも、この思惟方法は、我々自身にも夥しい他の存在者にもカストロフィを促すものだったのだけれども。とはいえ、近時になって我々は、現象界に関するかぎり、宇宙が唯一の自己指示的（自己類比的）存在様態であることを自覚し始めている。他のすべての存在様態は、人間的な存在様態を含めて、事実存在においても機能においても、宇宙指示的なのである。この宇宙との関係性は、さまざまな宗教的伝統の儀式において何世紀ものあいだずっと認識されてきたのである。⁽⁵⁾

宇宙の「自己指示的」(self-referent) な性格は、現象界での規定であるが、イエスの「隠れたところ」(『マタイ』6・6a) と呼んだ本体界では、当然、神の「自己指示的」本性のことである。ホワイトヘッドならば、「神の原初的本性」《the Primordial Nature of God》と呼ぶものである。ここから、宇宙万象の「宇宙指示的」(universe-referent) 機能達成が発現するわけである。その場合、「自己指示的」神の「自己」とはなにか、——という問いが出てくる。

我々の至誠心の神学は、この問いに①「神の自己とは、根源的には、神がそれに対して至誠である《空の場所》[the Place of Emptiness]のことである。」と答える。そして、②「神の自己とは、表現的には、この空の場所から湧出する、世界に向けて「汝らも、至誠であれ。」と言う《呼び掛けの霊性》[Evocative Spirituality] のことである。」と続ける。神の自己を①を抜かして②とだけ見るならば、純粹の精神性としての神とこれを世界内で補う「神のからだ」としての宇宙観に至る他ない。このような観点から、次に、サリー・マクフェイグの「神のからだ」論批判に赴きたい。

3. サリー・マクフェイグ批判——「神のからだ」とは何か？

マクフェイグは、『神のからだ——エコロジカル神学』の中で神を、「神のからだ」としての全宇宙との密接不可分な関係性において考える。彼女の試みは、ビッグバン理論の科学的実証とその余波とも言うべき時代思想としての「共通創造物語」を受けて出てきた、新しい組織神学の優れた達成である。

ロシアの理論物理学者ガモフのビッグバン理論は、1929年、天文学者エドウィン・ハッブルが天体観測により「地球から遠ざかる天体の現象」から宇宙の膨張を結論し、1964年、宇宙科学者アーノ・ペンジアースとロバート・ウイルソンが、宇宙に背景放射

を観測した時、実証された。いずれも約138億年前の大爆発による宇宙の発生を突き止めた、20世紀最大の科学的発見とされる。その結果、それを時代思想の不可避的枠組として受容して、欧米において社会主義に変わる新しい巨大イデオロギーとして登場してきた観のあるのが、「共通創造物語」《Common Creation Story》である。「共通」と言うのは、ユダヤ教、キリスト教、イスラームのような唯一神教の信徒だけでなく、人文科学者、無神論者も押しなべて肯定する「創造理論」だからである。ここに、欧米では、科学的発見、時代思想の醸成、のあとに神学的構築がなされることが見て取れる。そういう意味では、マクフェイグの『神のからだ』は極めて現代的（注。後・社会主義的）な神学現象なのである。

（1）「神のからだ」概念の意図——その観念主義・唯霊主義

マクフェイグの「神のからだ」概念の意図は、以下の言説に明瞭に描かれている。

この「からだ」モデルにおいては、神は、宇宙に対して外部的に、ないし、それから離れて、という意味で、超越的なのではなくして、全プロセスとその素材的諸形態を活性化し、（そして愛する）ところの、根源、力、そして目標——つまり、霊——ということになる。神の超越は、そこで、宇宙の超絶した、原初的な霊なのである。我々は、霊を注がれたからだ——生きつつ、愛しつつ、考えつつあるからだ——である、だからこそ、神を我々の像に似せて想像している（というのも、それ以外のどういう方法で我々は神のことをモデル考察することができようか？）——という事情によってこそ、我々は、神を、全宇宙の・霊を注がれた・からだそのもの、つまり、一切の存在する者たちを産みだし、導き、救うところの、生氣ある、生ける霊として、語るのである。⁽⁶⁾

ここで特徴的なことは、マクフェイグが、「霊を注がれたからだ」としての宇宙の根源を「宇宙の超絶した、原初的な霊」《the preeminent, primary spirit of the universe》としての「神の超越」にしか求め得なかったという一事である。この一事ほど、マクフェイグの「神のからだ」の神学の観念主義＝唯霊主義を物語っているものはない。彼女は、「世界のエコロジー」の根拠を求めながら、それを神については「エコなきロゴス」(ecoless logos)、すなわち、超越的霊にしか求め得なかったのである。我々は、これに反して、「宇宙の霊を注がれたからだ」《inspired bodies of the universe》の超越的根源を直接「霊」にではなく、神の世界——イエスの神学において「隠れたる所」(『マタイ』6・6 a) と呼ばれ、『ヨハネ福音書』冒頭のロゴス論において「初めに言があった。」(1・1第1

項)という「宇宙の基点」が示された上で、「言は神と共にあった。」(1・1第2項)というロゴスの神との共在性が「基点の内奥」として指示された場合の、あの神の世界——に顕著な、(物理学で言う)「場」《field》、西田哲学の言う「絶対無の場所」、「基点の内奥」がそれである「包括的ロゴス」に求めるのである。けだし、究極の世界においても「場」があってこそその極としての「人格的靈性」としての神(父)と「言は神であった。」(『ヨハネ』1・1第3項)という人格的ロゴスがあるのである。

この消息は、本稿前篇の初めに論じた我々の至誠心の神学において、神ないし阿弥陀が形而上学的究極者(空の場所ないし法性法身)に・至誠なるものとして・「於いて在」ってこそ、宇宙のからだ(存在者)たちに「汝らも、至誠であれ。」と招喚する動力を得る、あの道理と一般である。この消息を私が本稿を通じて一貫して「神のエコゾイックス(場所=生命学)」と呼称することは、既述のとおりである。

ところで、マクフェイグは、右の引用において、見逃せない発言をしている。

「神を我々の像に似せて想像している(というのも、それ以外のどのような方法で我々は神のことをモデル考察することができようか?)」

“…so, imagining God in our image (for how else can we model God?)”

彼女は自分の「神のモデル考察」という神学方法がどれ程脆弱な基盤——つまり、単なる対象認識の恣意性——の上にしか打ち立てられていないか、を一度でも心を空しうして反省したのであろうか。ここの自信ありげな(というか、およそ慎重でも謙虚でもない)筆致を見れば、それは疑わしい。彼女は、トマス・ベリーの「創造のスピリチュアリティ」《creation spirituality》を批判して言う。「創造のスピリチュアリティは、ひとつは、進化の歴史の自己特有の読みに、またもうひとつは、人間たちがいかにして変化をもたらすかについての啓発モデル、すなわち、《善を知ること、善を行うことなり。》に基づいた、根拠の定かでない楽観主義を示唆するものだ。⁽⁷⁾」と。

いったい、そうであろうか。ベリーが、先にも見たように、宇宙の原動力を過去に遡って確認することから、未来への期待と確信を確認することが、本当に「根拠の定かでない楽観主義」《an ungrounded optimism》なのであろうか。もしも、過去の根底(ことに138億年前のビッグバンの根底)に働くものが、マクフェイグの想像するように、たんに直線的に「神の靈」による宇宙の体の活性化(精神化)ではなく、「神のエコゾイックス(場所=生命学)」の二重性(隠れた場所に「於いて在る」からこそ、被造物に呼びかける靈力を得る、という「至誠」即「招喚」の二重性)であったとすれば、どうであろうか? それは、宇宙の指示性(類比性)に関して、彼女の想定するような(人のイメージ

に合わせて神を想像する)「暗喩的アナロジー」ではなく、イエスの神学(「主の祈り」第三禱)にあるような「天になるごとく、地にも。」の逆アナロジーを推挙するのではないか。ベリーの「自己指示的」《self-referent》なものとしての宇宙観は、宇宙の万象は「宇宙指示的」(universe-referent)だと断ずるところに成り立つ点、彼女よりもイエスに近いのではなかろうか。マクフェイグの場合には、宇宙指示的ではない文化の営み(神学はその一要素に過ぎない)を根拠にして、宇宙はおろか、神にまで「モデル考察」の口を出す。まるで「指示性」(類比性)の順序が逆になっている、と言わねばならない。

(2)「神のからだ」のエコロジカル神学の隘路——「からだ」の過大視

こういうことであるから、マクフェイグの「神のからだ」のエコロジカル神学は、次に、「からだ」の過度な重要視に道を開くとしても、当然の成り行きである。以下の引用をお読みいただきたい。

神のからだとしての宇宙のモデルを用いて、受肉を急進化することは、従って、偶像崇拜でも汎神論でもない：世界、創造、は神と同一視も混同もされない。それでも、それは神が我々に現臨し給うところなのである。キリスト教のもっとも際立った信仰は、神的実在はつねに世界を通じて媒介されるのであって、これは「キリストは真に神、真に人であり給う。」というカルケドン信条において伝統的に言い表される信仰である。我々が人間実存をすべての他の生命形体との連続性において理解し、それ故、我々の神との関係をエコロジカル・コンテキストにおいて考慮しなくてはならない現代においては、かの媒介(注。受肉)は、全コスモスを包含するべく適切に急進化され、拡大されるのである。両方の形(人と宇宙)において、言は肉体となった、神は具体化の媒介を通してのみ我々に触れられる方となった。我々は神の顔ではなく、背中を提供されている。神は、我々に示されたからだに閉じ込められているのでも、それによって尽くされているのでもない。しかし、それが与えられているからだである。⁽⁸⁾

この一節に関して言うべき事柄があるとすれば、言の受肉を宇宙全体を含めるところまで急進化し拡大化したとしても、我が恩師滝沢克己の生涯強調して止まなかったように、それは「神人の第二義の接触」のことであっても、「第一義の接触」(すなわち、インマエルの原事実)ではない、という事実である⁽⁹⁾。私見によれば、神と人との根源的一体性は、空の場所に於いて成り立っている。それを「神と人(宇宙)との《あいだ》」は根源的であって、両者を極として含む。」と表現しても良い。この「インマヌエルの原事実」理

解は、恩師滝沢のそれのままではない、その修正の上に成り立っている。《あいだ》は、空の場所のことである。空の場所が「インマヌエルの原事実」の隠された中核なのである⁽¹⁰⁾。それがそうであるゆえに、神の《あいだ・場所》(注。先に論じた「包括的ロゴス」)への「至誠面」とこれからの・宇宙進化への・「汝、至誠たれ。」という「招喚面」が神において出来(しゅったい)する道理である。「インマヌエルの原事実」の内奥的中核を《あいだ》に見ないならば、神のケノーシスの深みも創造のダイナミズムも出てこない。

(3) 霊の神学の隘路——「根源的なもの」の誤認

こうした一切は、第三に、『創世記』1章2節の読みに関わっているようである。「地は形なく、むなく、やみが淵のおもてにあり、神の霊が水のおもてをおおっていた。」この箇所をマクフェイグは、以下のように読む。

徹頭徹尾、ここに流れているモチーフは、生命の根源、生命の刷新者としての霊の神学である。物語の軌道は、混沌の水のおもてをおおい、生き物に命を吹き込む神の霊と共に始まるのである。⁽¹¹⁾

この読みには、恩師滝沢の読みを対置しておきたい。

この「形なく空しき地」、「闇に蔽われた淵」ならば、それについてわれわれはたしかに、自他主客未分のところ、人そのものがただそこからそこへむかってのみ成り立つところの「元素材」ともいいうるであろう。⁽¹²⁾

滝沢は右の引用において、現実の人に生起してくる「純粹直観」(注。八木誠一氏の言葉)よりも根源的なものとして、「形なく空しき地」「闇に蔽われた淵」に言及しているのである。「淵」「水」を「神の霊」よりも根源的なもの(注。場所=Oikos/Eco)とする見方に関する限り、私の「神のエコゾイックス」は滝沢説に同調する。そこから、「至誠面」即「招喚面」的に、神の霊の「生命」(Zoe=Zoics)が湧出すると見るからである。この点、マクフェイグの神の霊の直接的強調は、根源的なものの誤認によると思われる⁽¹³⁾。

第二節 神のエコゾイックスの哲学的練磨——アンセルムス、アキナス、ホワイトヘッド、および西田との対話のなかで

こうして、前節までの省察で判明した——神のエコゾイックスとは、神の内奥世界において神を「隠れたる場所に於いて在る」至誠なる霊性という風に、二重性の存在(場所+

至誠心)と捉えれば捉えるほど、かえって世界のエコロジーの領域では、進化の過程にある「宇宙的からだ」(複数)に対してこれらに靈性を注ぎ込み、至誠心を喚起し、潜在力を活性化する冒険的靈性としてはたらきかける、逆説的ダイナミックスのことなのである。

本節では、こうした意味での「神のエコゾイックス」を哲学的に練磨することのできる要素を、アンセルムス、アクイナス、ホワイットヘッド、西田の体系のなかに見出して、ある局面に限定して適宜な対話を試みたい。

1. アンセルムス『プロスロギオン』におけるニhil・マーユス(より大いなる無)の思索との対話

ここまで提言、省察した「神のエコゾイックス」の観点から見る場合、上に挙げた四人の哲学者の体系のある部分が激しくこれに感応することを私は覚える。それぞれについてすでに詳細な研究論文を別々書いてきた者として、私の任務はここで、「神のエコゾイックス」の提言に四哲学者の体系ないし述作のどの部分が激しく感応するのかを指摘し、その理由を適切に解明することであろう。解明は、それぞれの体系の感応部分からの逆照射によって、私の「神のエコゾイックス」を厳密に練磨することでもある。つまり、それぞれの哲学体系が私の「神のエコゾイックス」の試金石の役割を担うわけなのである。

アンセルムスについては、私は邦文で論考「ニhil・マーユス(より大いなる無)の思索——アンセルムス『プロスロギオン』と鈴木禅学における理性と直観」(2006年度日本ホワイットヘッド・プロセス学会シンポジウム「信仰と理性」＝於天理大学、11月11-12日＝のための発題草稿)を書いている⁽¹⁴⁾。

周知のごとく、アンセルムスは『プロスロギオン』(1077-1078)の前に『モノロギオン』(1077)を書いている。そこでは、神を表現するのに《*maius omnibus*》[すべてのものよりも大いなるもの]で以てした。被造物を観察した上で、それよりも勝る、という思惟方法を用いたのである。だが、『プロスロギオン』では、天啓によって得たと言う神の名は、《*aliquid quo nihil maius cogitari possit.*》[それより大いなるものは(なにものも)考えられ(ない)あるもの] (Someone beyond whom nothing greater can be conceived.) である。私はこれは、神を、被造物との比較によってではなく、「それ(より大いなる無)が考えられ得るもの」として、《*Nihil maius*》「ニhil・マーユス」(より大いなる無)との関係において考えた場合だと思う。新しい神哲学の創始である。

神の偉大さ(卓絶性、主権性・sovereignty)は、バルトもそのアンセルムス研究『アンセルムス——知解を求める信仰』の中で銘記したように、「神の存在の認識の強制の下に」(under the compulsion of the knowledge of God's Existence)人を立たしめるものである⁽¹⁵⁾が、それに止まるものではない。この偉大さが、それを超える「より大いなる

る無」によって超絶されながら、超絶する無が、デズモンド・ポール・ヘンリーも言うように、脱構築論的 (removendo) には名辞 (無という名前) ではなく、構築論的 (constituendo) には「〈nothing〉＝無があること⁽¹⁶⁾」(つまり、神を超えて無があること、それも、無が無自体を否定することによって「ある」こと、無はそのような「実在」であること) であるゆえに、この無を受けて・この無によって保証されて「神としての偉大さ・卓絶性」を獲得するのであって、この経緯が我々にこの神をこの神 (それよりも大いなる無が考えられるもの→それよりも大いなるものが何も考えられないもの) として考えさせるのである⁽¹⁷⁾。要するに、我々はニヒル・マーユス(より大いなる無)なしには神のことを「卓絶した神」として考えることができないのである。ニヒル (無) しか神よりマーユス (より大い) なるものはない、——という仕方において⁽¹⁸⁾。

この消息をしるし付ける言葉が、アンセルムスにおいては "sic esse" ([God] exists in such a way) [かく存在す] なのである。彼の神証明は以下の一節に極まる。

Deus enim id quo maius cogitari non potest. Quod qui bene intelligere, utque intelligit id ipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse. Qui ergo intelligit sic esse deum, nequit eum non esse cogitare.

For God is that than which a greater cannot be thought. Whoever really understands this understands clearly that this same being so exists that not even in thought can it not exist. Thus whoever understands that God exists in such a way cannot think of Him as not existing.⁽¹⁹⁾

というのも、神は、より大いなるものが考えられない或る者だからである。このことを本当に理解する者は誰でも、この同じ方が思惟においてであっても存在しないことはない、というように存在し給う、ということを明確に理解する。神がそのような仕方で存在し給うことを理解する者は誰でも、神のことを存在しないものとして考えることができない。(拙訳)

私は、このようなアンセルムス的Nihil maius「ニヒル・マーユス」を「空自らを空ずる」仏教的空と同定する者である。このことの我々の主題「神のエコゾイックス」に帰結するところは大きい。それは、宇宙の原動力の二重性としての「場所＝生命学」を強力に証言するものなのである。アンセルムスの場合には、この二重性は、ただに神の側での二重性としてだけあるのではない。それが我々の思惟に強力に働きかけて「ある」のが、その「必然的存在様態」("sic esse") である。ここに顕現しているのが、神の・我々におけ

る・存在論的証明（照明）・の事実なのである。存在論的証明とは、我々の時代の言葉では、宇宙進化におけるエコロジカルな立証ということである（トマス・ベリーの「地球の夢」を想起されたい。良寛の「姿なりけり」を併せて銘記されたい）。マクフェイグの言葉で言えば、「我々のからだを活性化（enliven）する」のは、神の靈性だけではない、「ニヒル・マーユス」[・][・][・]プラス神の靈性（卓絶性）なのである。

2. アクイナスが廃棄した「二者ノ第三者ヘノ帰属ノアナロジー」《Analogy of Attribution *duorum ad tertium*》の創造的再評価に、ホワイトヘッドの形而上学が寄与する

（1）アクイナスの体系におけるアナログイア思想と「二者ノ第三者ヘノ帰属ノアナロジー」の廃棄の問題

トマス・アクイナスは、ギリシャの哲学を継承する点においてアラビア（イスラーム文明）の優秀性の前にかすんでいた13世紀の西欧を、自らパリ大学に陣取る根本的アリストテレス主義の挑戦に負けぬだけのアリストテレス哲学の吸収とそのキリスト教精神との合体を示す二著『神学大全』と『異教徒論駁大全』を完成して、救った人である。彼は、ヴァン・ステーンベルゲンによれば、「世界の永遠性」「モノサイキズム」「ラショナルイズム」（信仰と理性）の三つの論題について説得的な回答を、西欧のために哲学的に用意した人である⁽²⁰⁾。

アクイナスの学問的達成の最大のものは、もちろん、アナログイア・エンティス（存在の類比）であって、それは三つないし四つのタイプのアナロジーから成る：①適宜ナ比例性ノアナロジー（Analogy of Proper Proportionality）、②一者ノ他者ヘノ帰属ノアナロジー（Analogy of Attribution *unius ad alterum*）、③二者ノ第三者ヘノ帰属ノアナロジー（Analogy of Attribution *duorum ad tertium*）、④暗喩的アナロジー（Metaphorical Analogy）。このうち、

①は宇宙における存在様態の階梯に応じて「各人に各人のものを」《suum cuique》の原則が適宜に満たされる論理によってなる（勿論、神は存在そのもの《Esse Ipsum Subsistens》であるからこの原則は至高の度合いで満たされるわけである）。

②は創造の関係を表すアナロジーである。このタイプのアナロジーにおいては、述語（例えば、「善い者である」）は類比関係項の一方（より正確には、「第一」類比関係項）に本来的には属し、他方にはただ相対的かつ派生的にだけ属する。神学的に言うと、このことは、神は被造物と被造物の持つすべてのものの原因である、ということの意味する。

③をアクイナスは適切な神学的アナロジーとしては否認する⁽²¹⁾。なぜならば、彼のア

ナロギア・エンティスの体系においては、形而上学的究極者「存在すること」《esse》は宗教的究極者である「神」と同一のもの、より詳しくは、「神」の本質（エティエンヌ・ジルソンの言う《beyond-essence》）だからである。この結果、彼の体系の中では、神と世界を超える第三の実在は容認されない。もしも、それが容認され得るならば、③のタイプのアナロジーは肯定され、創造的に再評価、再使用され得るわけである。

④をアクイナスは、厳密な意味では、存在論的根拠をもったアナロジーとは見做さない。

（２）ホワイトヘッドにおける「二者ノ第三者ヘノ帰属ノアナロジー」の創造的再使用の可能性とその意義

アクイナスのアナロジー神学は、西欧世界が確立することのできた、宇宙構造の究極領域との関係のもっとも精緻な論理をしめしている。だが、私の見るところ、この論理は、少なくとも③のタイプのアナロジー、すなわち、二者ノ第三者ヘノ帰属ノアナロジー、を支える形而上学的認識がドラスティックな変革をこうむる時、修正を余儀なくされるのである。例えば、ホワイトヘッドの形而上学と仏教の場合である。いずれの場合にも、神と世界を超える第三の究極者（創造作用ないし仏教的空）が形而上学的に要請されているのである。ホワイトヘッドの場合、主著『過程と実在』*Process and Reality: Corrected Edition*, Eds. David Ray Griffin and Donald W. Sherburne (New York: The Free Press, 1978) における以下の一節は重要である。

神も、世界も、静的な完成に達することはない。両者とも、究極的形而上学的根拠である新しさへの創造的進展の掌中にある。神と世界のいずれも、お互いにとって新しさの道具なのだ。⁽²²⁾

ここにDurorum Ad Tertium（二者ノ第三者ヘノ転入）の創造的再使用の可能性が例証されているのである。そのようにホワイトヘッドのテキストを読む人は殆どいないのであるが、少なくともアクイナスから始まる西欧神学のアナロギア論から振り返って見る時、事態はそうなのである⁽²³⁾。この事態を私なりに等式に表わすならば、

$$\begin{array}{ccc} \text{神} & & \text{世界} \\ \hline & = & \\ \text{創造的進展} & & \text{創造的進展} \end{array} \quad [\text{図解 1}]$$

となるのである。左辺が二重性の事態ならば、右辺も二重性の事態である。これはどうい

うことであろうか？

(3) 神の領域における二重性と創造世界の二重性の等価、不即不離が「神のエコゾイクス」の原初的ダイナミズムを成す

少なくとも、こういうことは言えるであろう。神が神の領域において固有に創造的進展の原理（創造作用）の掌中にあるので、世界が世界の領域において固有に創造的進展の原理（創造作用）に関与していることと等価である、と。「等価である」とは、この場合、不即不離であるということである。それは、ホワイトヘッドの以下の文言に一致する。（重要なところなので、原文と邦訳を併記する。）

Viewed as primordial, he is the unlimited conceptual realization of the absolute wealth of potentiality. In this aspect, he is not *before* all creation, but *with* all creation.⁽²⁴⁾

原初的としてみられると、神は潜勢態の絶対的な富の無制限な概念的実現である。こうした様相において、神はいっさいの創造に先立つのではなく、いっさいの創造とともにある。⁽²⁵⁾

神の領域における二重性(潜勢態の絶対的な富+無制限な概念的実現)は、そのままが、創造世界と接している。つまり、二重性を私の思惟が対象認識して創造世界に結びつけると言うのではない。「そのまま」なのである。直ちにである。そこに、私の思惟は（全く浸潤されて）二重性の姿なりけりというほかはない⁽²⁶⁾。その消息を、神のエコゾイクス（場所に於いてあるまま＝神が私に生命を与える道理）と言うのである。

(4) 「一者としての宇宙における冒険」における「神のエコゾイクス」の帰結的姿

では、この事態を原動力の方から原初的に見るのではなく、原動力が働きつつある創造世界（私が私であるところ）から帰結的に見ればどうか？ 先に触れた良寛の和歌で言えば、「元の誓ひの姿なりけり」という原動力との一体性から「我が後を助け給へと頼む身は」の未来志向（宇宙進化）の冒険的先端に目を転ずればどうか？ そこにホワイトヘッドは、「＜一者＞としての＜宇宙＞における＜冒険＞」《an Adventure in the Universe as One》を見るのである。以下の言説は、『観念の冒険』の帰結の輝かしい思想を刻むものであるが、わが「神のエコゾイクス」にとっても命の言葉である。（原文と邦訳を併記する。）

The incompleteness of the concept relates to the notion of Transcendence, the feeling essential for Adventure, Zest and Peace. This feeling requires for its understanding that we supplement the notion of the Eros by including it in the concept of an Adventure in the Universe as One. This Adventure embraces all particular occasions but as an actual fact stands beyond any one of them. It is, as it were, the complement to Plato's Receptacle, its exact opposite, yet equally required for the unity of all things. In every way, it is contrary to the Receptacle. The Receptacle is bare of all forms: the Unity of Adventure includes the Eros which is the living urge towards all possibilities, claiming the goodness of their realization.⁽²⁷⁾

概念の未完性は、＜冒険＞、＜興味＞、そして＜平安＞に本質的な感じである＜超越＞の観念と結びついている。この感じを理解するためには、われわれは＜エロース＞の観念を＜一者＞としての＜宇宙＞における＜冒険＞の概念に含み入れることによって補う必要がある。この＜冒険＞は、すべての特殊な契機を包括する。しかし現実の事実としては、これらの契機のいずれをも超え出ている。それはいわば、プラトンの＜受容者＞を補足するものである。それは＜受容者＞の正反対であるが、しかもいっさいの事物を統一するために、等しく必要とされる。あらゆる意味で、それは＜受容者＞の反対である。＜受容者＞は、いっさいの形相を空じている。＜冒険の統一者＞は、すべての可能性が実現されている善性を要求しながら、それらの可能性に向かう生ける衝動である＜エロース＞を含んでいる。⁽²⁸⁾

「＜一者＞としての＜宇宙＞における＜冒険＞」は、その内に神（原初的本性における神＝＜エロース＞）がすべての可能性の実現に向けてはたらく善性として含まれながら、かつ、宇宙内のすべての特殊な契機を包括しながら、宇宙内の一切の契機を超える一者であるという。一者というのは、宇宙進化と宇宙の根源（エロース）とが永いプロセス（諸契機の因果の有効性のはたらき）を間に含みながら、それ自体、冒険的に「統一体」である、ということであろう。宇宙の根源（エロース）は元々、プラトンの受容者との二重性にあったはずであるが、今や、宇宙的冒険神（一者としての宇宙における冒険＝神の帰結的本性）に内在する動力として、宇宙内のさまざまな存在様態を配慮しながら、貢献する。

（５）宇宙的冒険神「一者」による「神のエコゾイックス」の完成と「二者ノ第三者ヘノ
帰属ノアナロジー」の帰結的再活性化の実現

今となれば、宇宙生命の姿 (Zoics) は、宇宙的冒険神「一者」をもっとも包括的な場所 (Eco=Oikos) として、それゆえにこそ、諸契機が根源神 (エロース) によって善性の実現へと唆されて進化する身 (からだ) 以外ではない。「神のエコゾイックス (場所=生命学)」は、冒険的な一者 (受容者と根源神とが・冒険の中で・世界の諸契機を配慮しつつ宇宙進化を遂げる統一態へと・刻々変容される全体性⁽²⁹⁾) の「いのち」のことなのである。それ故に、ホワイトヘッドは書いている。

In this Supreme Adventure, the Reality which the Adventure transmutes into its Unity of Appearance, requires the real occasions of the advancing world each claiming its due share of attention. This Appearance, thus enjoyed, is the final Beauty with which the Universe achieves its justification. This Beauty has always within it the renewal derived from the Advance of the Temporal World. It is the immanence of the Great Fact including this initial Eros and this final Beauty which constitutes the zest of self-forgetful transcendence belonging to Civilization at its height.⁽³⁰⁾

この〈最高の冒険〉においては、〈冒険〉が〈現実の統一態〉へと変容させる〈実在〉は、それぞれその適宜な注目の分前を要求する、前進しつつある世界のリアルな諸契機を必要とする。この〈現象〉は、こうして享受されると、〈宇宙〉の正当化を達成する最終的美である。この〈美〉は、その中に常に、〈時間的世界の前進〉から導き出される更新を含んでいる。そこには、この最初の〈エロース〉と絶頂にある〈文明〉に属している自己忘却的超越の興趣を構成する最終的〈美〉を含んだ、〈偉大な事実〉が内在している。⁽³¹⁾

注目すべきことに、この文言の中に、アキナスのアナログア神学の要素のあるものがホワイトヘッド流の有機体思想の中で枢要な位置を占めている。「適宜な注目の分前」《its due share of attention》とは、「適宜ナ比例性ノアナロジー」における存在様態の階梯と同じ思想なのだが、「一者としての宇宙における冒険」によって宇宙進化の中での位置付けを新たに与えられている。「エロース」の思想は、アキナスの「一者ノ他者ヘノ帰属ノアナロジー」(創造の関係)とパラレルであると見做し得る。だが、最大の相違は、「最初のエロース」(神)と「最終的美」(時間的世界の前進と文明)とが「最高の冒険」において更新変容を経ながら統一されていることであって、そこに「二者ノ第三者ヘノ帰属ノアナロジー」が新たに帰結的に再活性化され、歴然と生きているのである。アキナス

が捨てたこのアナロジーをホワイトヘッドは生かした——宇宙的冒険神「一者」によって。

3. 西田哲学における絶対者の二重性と創造作用

我々が本稿においてここまで省察の眼を凝らしてきた、神の領域における二重性（形而上学的究極者＋神）が直ちに（人間思惟の対象としてではなく、人間思惟に浸潤する道理として）宇宙進化の命に具現してくる、冒険的真実としての「神のエコゾイックス（場所＝生命学）を、ここでは、西田哲学との対面において検証して見たい。この関連において最も重要なテキストは、以下の一節である。

如何なる意味に於て、絶対が真の絶対であるのであるか。絶対は、無に対することによって、真の絶対であるのである。絶対の無に対することによって絶対の有であるのである。而して自己の外に対象的に自己に対して立つ何物もなく、絶対無に対すると云ふことは、自己が自己矛盾的に自己自身に対すると云ふことであり、それは矛盾的自己同一と云ふことでなければならない。⁽³²⁾

（絶対が）「絶対の無」に「対する」という表現を、私は①（絶対者としての神が絶対の無に対して）「至誠である」と取る⁽³³⁾。「（絶対無がそれである）自己が自己矛盾的に自己自身に対する」消息は、②ナーガールジュナの言う「空は空自らを空ずる」事態と取りたい。そして、「（絶対即ち神が）絶対の無に対することによって絶対の有である」とは、③神が創造者として創造世界に形成的に出て来る意に取りたい。こう取れば、私の提唱する「至誠心の神学」の三原理⁽³⁴⁾（前篇第一節参照）が元々西田哲学にあることになる。

ところで、西田は、別の場所では、「矛盾的自己同一」を「世界」と呼んでいる。以下のごとくである。

絶対矛盾的自己同一世界は、自己否定的に、何処までも自己に於て自己を表現すると共に、否定の否定として自己肯定的に、何処までも自己に於て自己自身を形成する、即ち創造的である。かかる場合、私は屡々世界といふ語を用ゐる。併しそれは通常、人が世界と云ふ語によつて考へる如き、我々の自己に対立する世界を意味するのではない。絶対の場所的有を表さうとするに外ならない、故にそれを絶対者と云つてもよい。⁽³⁵⁾

「絶対の場所的有」は、先に見たホワイトヘッドの例で言えば、「一者としての宇宙における冒険」における「一者」に見合う實在（神の帰結的本性）と思える。それならば、西

田に「一者のなす冒険」に該当する思想があろうか。ある、それが「創造作用」なのである。以下の文言が大切である。

創造作用と云ふことは、多と一との矛盾的自己同一的世界が、自己自身の中に自己を表現し、何処までも無基底的に、作られたものから作るものへと、無限に自己自身を形成して行くと云ふことに他ならない。⁽³⁶⁾

西田の言う（宇宙の包括的統一活動としての）「創造作用」をホワイトヘッドの「一者としての宇宙における冒険」と取ることは至当である⁽³⁷⁾。我々は「創造作用」において「多と一との矛盾的自己同一的世界」（すなわち、二重性の實在）が宇宙進化の命を刻々に生み出して行くのを見るのである。これが西田における「神のエコゾイックス」の理法である。

結び まとめの言葉——イエスの神学からの逆照射に学びつつ、瞑想風に

前篇と後篇にわたる本稿「二究極者の問題と《神のエコゾイックス》の提言」の目的は、宗教間対話の中で一番重要な論題「二究極者の問題」をエコロジーの思考枠——私の場合には、トマス・ベリー提唱の「エコ生代」《Ecozoic Era》の時代学的救済論の思考枠——に代入して、エコロジー化（ecologize）することによって、「神のエコゾイックス」を提言すること、この提言を六人の思想家（トマス・ベリー、サリー・マクフェイグ、アンセルムス、アクイナス、ホワイトヘッド、および西田）との対話の中で練磨検証すること、であった。その目的は、ほぼ達せられたかと思っている。これもひとえに「エコゾイックな神」のわが思索を通じてなし給うところであったので、私としては、アンセルムスのように、Gratias tibi, bone Domine！⁽³⁸⁾（よき主よ、汝に、感謝いたします。）と言うほかない。

この論考執筆のまえに、シモーヌ・ヴェイユの「主の祈り」解説（『神を待ちのぞむ』所収⁽³⁹⁾）に導かれて「主の祈り」を瞑想してみた。イエスの神学を新たに学ぶためである。そうすると、まず、「天にまします我らの父よ。」からして本稿で論じた「神の領域における二重性（天＋父）」であることが印象的であった。「天」とは永遠の宇宙（Eternal Universe）のことであって、ビッグバンで138億年前に誕生した我々の宇宙・偶有的宇宙（Contingent Universe）のことではない。「天」はイエスの神学の中では、また、「隠れたる所」と呼ばれ、「そこに於いてあなた方の父は在す。」（『マタイ』6・6a）と言われる。

第二に、「御名を崇めさせたまえ。」は、言（ロゴス）の発見と拝礼に言及するものであ

ると、気付いた。宇宙の「基点」(蝶番)、神と共なる「内奥」(包括的ロゴス)、神である「人格的ロゴス」の三面を含む。

第三に、「御国を来たらせたまえ。」は、聖霊に言及するもので、ロゴスの創造的はたらき(『ヨハネ』1・3)を想起させる⁽⁴⁰⁾。宇宙進化の冒険としての「創造作用」のことでなくてはならない。

第四に、「天になるごとく、地にも。」これこそ「神のエコゾイックス」のイエスの神学における言い表しではないか、と思われた。我々は御心が先ず「天に成る」ことを、イエスの神学からの逆照射を受けて、改めて想起しなくてはならない。「天の忘却」は、ハイデッガーの言う「存在忘却」《Seinsvergessenheit》よりも甚だしいものがあるからである。

イエスの神学で私がいちばん心打たれるのは、「隠れたる所にいますあなたの父」(『マタイ』6・6a)が「隠れたるに(あなたの世界内での所業を)見たもう」(6・6b)と言う風に、間髪を容れず「世界に向けて」《Ad Extra》拡がる直進性である⁽⁴¹⁾。そこには全く立ち止まるということがない。これは最も普遍的な暗黙知の直進性である。我々の知はこの暗黙知に「知られていることを知る」(『Iコリント』13・12)自覚に過ぎない。拙稿がその一つであるように。

(了)

(2010年8月27日脱稿。2013年1月26日補筆推敲。)

＊本稿は、土井道子記念京都哲学基金主催による2010年度シンポジウム「神学・教学・宗学」（於京都ガーデンパレスホテル。2010年9月8日—10日）のために用意した発題草稿「二究極者の問題と《神のエコゾイックス》の提言——トマス・ベリー、サリー・マクフェイグ、アンセルムス、アクイナス、ホワイトヘッド、西田との対話のなかから」の後半の部分（哲学的論証篇）に手を入れてなったものである。前半の部分は、「二究極者の問題と《神のエコゾイックス》の提言——トマス・ベリーとの対話のなかから」（『プロセス思想』第15号、2012年71—85頁）として先に刊行されている。意義あるシンポジウムに丁重なお招待を賜った京都哲学基金顧問・上田閑照京都大学名誉教授並びにシンポジウム幹事・気多雅子京都大学教授のご親切に対しまして心より深甚なる謝意を表します。

註

- (1) トマス・ベリー『パクス・ガイアへの道』39—240頁=Thomas Berry, *The Dream of the Earth* (San Francisco: Sierra Club Books, 1988), p. 137.
- (2) 『西田幾多郎全集』第二巻（東京・岩波書店、1965年）、266頁。
- (3) 新約聖書『ヨハネ福音書』冒頭では、ここで言う「蝶番」と同等のものは「宇宙の基点」としての「太初之言」として示されている。「初めに言があった。」（1・1第一項）がそれである。この「言」が何故「蝶番」であるかと言えば、「言は神と共にあった。」（1・1第二項）が言と神との「共在性」を言の神への「内奥性」（Ad Intra）として示す反面、「言は神であった。」（1・1第三項）が言の・世界に向けて（Ad Extra）の・究極的人格的功能（＝神。機能というのは、“theos”とだけ表記されていて冠詞《ho》無く、「神（父）」の場合のように、《ho theos》ではないからである。）を表現している中で、その媒介的中心だからである。なお、神内部の消息としては、「共在性」は、物理学でいう「場」《field》であって、そこに於いて在る両極が「神」《ho theos》と宇宙の基点としての「太初之言」の人格面（神《theos》）である。神の・内奥を通じての・言を濾過しての・世界へのはたらきが、「すべてのものは、これによってできた。できたもののうち、ひとつとしてこれによらないものはなかった。」（1・3）と言われる。注解者マグレガーが「言の創造的活動」《creative activity of the Word》と呼ぶものである。See G. H. C. MacGregor, *The Gospel of John* (London: Hodder and Stoughton, 1928, 1959), p. 5.
- (4) これは、西田に言う「神又は仏の呼声」であって、「自己成立の根源から来るもの」である。人格的自己の根底には、西田によれば、「絶対者の自己否定というもの」がなければならない。『全集・十一巻』（東京・岩波書店、1965年）、409-10頁参照。
- (5) Thomas Berry, *The Great Work: Our Way into the Future* (New York: Three Rivers Press, 1999), p. 18.（訳文は拙訳による。）
- (6) Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), p. 20.
- (7) *Ibis*, p. 71.
- (8) *Ibid.*, p. 134.
- (9) 滝沢克己『自由の原点・インマヌエル』（東京・新教出版社、1969年）、210—214頁、『あなたはどこにいるのか——実人生の基盤と宗教』（東京・三一書房、1983年）、41—58頁、参照。
- (10) 詳細は、英文拙稿“Reason and Intuition in Christian and Buddhist Philosophy: Anselm’s *Proslogion* II and IV Reinterpreted in Light of D. T. Suzuki’s Zen Thought,” in: 『武田龍精博士引退記念論集 科学時代における人間と宗教』（京都・法蔵館、2010年）、註29、31（126-27頁）、参照。
- (11) *Ibid.*, p. 147.
- (12) 滝沢『自由の原点・インマヌエル』、124頁。

- (13) この「根源的なもの」の誤認は、神を根源者と看做し、神の「空の場所に於いて在る」二重性を見ない点において、ウィリス・W・ハーマンの科学に関する形而上学的想定之三類型論のうちのM-3もほぼ同一である。彼は、三つの類型を以下のように見る。

M-1 Materialistic Monism (Matter Giving Rise to Mind) : The basic stuff of the universe is matter-energy.

M-2 Quasi-dualism: The fundamental stuff of the universe has matter-energy aspects and also mind-spirit aspects.

M-3 Transcendental Monism (Mind Giving Rise to Matter) : The basic stuff of the universe is mind or consciousness; the world of matter-energy is as a dream in universal mind. (See Willis W. Hartman, “The Postmodern Heresy: Consciousness As Causal,” in: David Ray Griffin, ed., *The Reenchantment of Science: Postmodern Proposals*, Albany: State University of New York University Press, 1988, p. 126.) ハートマン説と引き比べて、本稿における私の立場は、あえて言えば、M-4 The Ecozoics of the Deity (in the sense of God dwelling in the Place of Emptiness, being Life) giving rise to matter-energy.のヴィジョンである。

- (14) これは元々、英文拙論：“Reason and Intuition in Christian and Buddhist Philosophy: Anselm’s *Proslogion* II and IV Reinterpreted in Light of D. T. Suzuki’s Zen Thought”として書かれ、第六回国際ホワイトヘッド学会ザルツブルク大会（2006年7月3－6日）で発表された（*Bulletin of Keiwa College*, No.17, February 28, 2008, 1-35. 所載。のち、『武田龍精博士退職記念論集』、85－130. に所収）。
- (15) See Karl Barth, *Anselm: Fides Quaerens Intellectum. Anselm’s Proof of the Existence of God in the Context of his Theological Scheme* (London: SCM Press, 1960) , p. 169.
- (16) See Desmond Paul Henry, *Commentary on De Gramatico: The Historical-Logical Dimensions of a Dialogue of St. Anselm’s* (Dordrecht, Holland/Boston, U.S.A.: D. Reidel Publ. Co., 1974) , p. 337.
- (17) アンセルムスは神の「存在様態」にcogitariを加えることによって、神は単に必然的（「存在しないことは不可能である」）なばかりか、それが存在しないと考えることも不可能であるほどに純一で、唯一の存在だと、見ることで、ヘンリーの解釈は、過去における存在論的証明に想像さえもされなかった新風を吹き込んだ、とされる。古田暁訳『アンセルムス全集』（東京・聖文舎、1987年）、144頁、参照。私は、本文において、そのcogitariの機能を、神よりさらに「より大いなる無」《Nihil Maius》まで遡って確かめている。つまり、神が「より大いなる無」を「より大いなる無」と考える故に、この神の至誠心が、被造物との関係において「汝らも（我に）同様になせ。」と（十分な根拠を以て）求めさせるのである。
- (18) このニヒル・マーユスによる神の真理を、上田閑照教授の基本的立場「最終的には世界/虚空という見えない二重世界が主体の真の場所である。」（『上田閑照集・第九巻』東京・岩波書店、2002年、149頁）に照らして言えば、「世界/虚空」の「/」がそれだと、言えるであろう。それをそう見るのが、真の主体である。

（付言）右の「世界/虚空」に関する上田理論における「/」の位置が神の位置であるという私の理解には、土井道子記念京都哲学基金主催による2010年度シンポジウム「神学・教学・宗学」（於京都ガーデンパレスホテル、2010年9月8日－10日）における私の発表へのコメントの中で上田先生からご賛同のお言葉を頂いた。神は虚空に属すと共に、世界に属す。神は、そういう仕方、自己を主題化しない（奥ゆかしい）方である。神が自己主題化されると、虚空が虚空としては見えなくなる。虚空と世界は二重世界をなして重なっている。神は虚空（絶対無の場所）に「於いて在る」のだが、それだけではない。一切が存在することが「於いて在る」ことなのである（ことに西田哲学では）。そうすると、虚空ないし絶対無がそ

れである場所は、「神の場所」として一義的に場所であるのではなく、同時に（そこを突き抜けて）不可分に「世界の場所」でもある。その呼吸は、イエスの神学の場合には、「隠れたるに在すあなたの父」（『マタイ』6・6a）という言説が直ちに「隠れたるに（世界内の事象を）見給う」（『マタイ』6・6b）という言説に間髪を容れず直進する所に窺える。この事情は、エッハルトの「神、神性、無」にもよく出ている。神に対して神性（Gottheit）が形而上学的究極者として対置されるだけだと、そこで止まってしまう。神性が無（Nichts）だと言われて始めて一切がひらける。

右の論述は、上田先生と筆者の拙論発表後最後の会話の重要部分である。ご教示に深く感謝申し上げます。

（この項、2010年9月12日補筆。）

- (19) See Gregory Schufreider, *An Introduction to Anselm's Argument* (Philadelphia: Temple University Press, 1978), p. 79 = Barth, op. cit., 168.
- (20) See Fernand Van Steenberghe, *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism* (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1980). 拙著『ホワイトヘッドと西田哲学の〈あいだ〉——仏教的キリスト教哲学の構想』（京都・方蔵館、2001年）プロローグ、25-51頁における「三つの論題」解説、参照。
- (21) See Aquinas, *S. Theol.*, I, xiii, 5 c; *S. c. G.*, I, xxxiv. See also E. L. Mascall, *Existence and Analogy* (London: Longmans, 1949), p. 101; Ralph M. McInerny, *The Logic of Analogy* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1961), p. 80.
- (22) PR, 349.
- (23) See Tokiyuki Nobuhara, *God and Analogy: In Search of a New Possibility of Natural Theology* (Ann Arbor, MI, U.S.A./London: England: University Microfilms International, 1982), pp. 423-27. See also Tokiyuki Nobuhara, "Portraying 'Authentic Existence' By the Method of Analogy: Toward Creative Uses of the Analogy of Attribution *Duorum Ad Tertium* for Comparative Philosophy of Religion," *Bulletin of Keiwa College*, No. 1, February 28, 1992, 61-83; No. 2, February 28, 1993, 27-50; No. 3, February 28, 1994, 1-19; see esp. No. 2, 28-39.
- (24) PR, 343.
- (25) アルフレッド・ノース・ホワイトヘッド、山本誠作訳『過程と実在・下』（京都・松籟社、1985年、2000年）、612頁。
- (26) 「二重性の姿なりけり」という神の領域とのエコロジーの（私の思惟による対象認識を媒介せぬところの）直接性を欠いていたものこそ、マクフェイグの「神のからだ」論である、とここで明記して置きたい。彼女の「神のモデル」論の安易さ（不遜）は、この直接性の真実の外の話である。私はここにおいて初めて、エコロジーという学問の内面の真実を確認する。
- (27) Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas* (New York: The Free Press, 1967), p. 295.
- (28) アルフレッド・ノース・ホワイトヘッド、山本誠作・菱木政晴訳『観念の冒険』（京都・松籟社、1982年、1996年）、408-409頁：訳文改変。
- (29) ジョン・B・カブ・Jr.もまたこの連関で「全体性」《the Whole》に言及する。Cf.: "The appropriate perspective is the Whole. But if the Whole is a perspective, that perspective is divine, and all the parts must be constitutive for it." (John B. Cobb, Jr., "Ecology, Science, and Religion: Toward a Postmodern Worldview," in: David Ray Griffin, ed., *The Reenchantment of Science: Postmodern Proposals*, p. 112.) カブの場合、この視座は、万有在神論（panentheism）と呼ばれるのが普通である。なお、右の一節では、全体性

がエロース（神の原初的本性）を包含することが明示的に記述されていないが、記述される筈の事柄である。

- (30) AI, 295-96.
- (31) 『観念の冒険』山本・菱木訳、409頁：訳文改変。
- (32) 『西田幾多郎全集・第十一巻』（東京・岩波書店、1965年）、397頁。
- (33) 拙論「西田における哲学と宗教——ハーツホーン、滝沢、トマスとの対話のなかで」『西田哲学年報』第五号、2008年7月31日発行、58頁参照。
- (34) 私の提唱する「至誠心の神学」の三原理は以下の如くである：①神は仏教的空に対して至誠である。②空は空自らを空ずる。③神は、我々被造物における至誠心を喚起することのできる、また現に喚起する唯一の御方である。拙著『至誠心の神学——東西融合文明論の試み』（京都・行路社、1997年）第八章「空、ケノーシス、および慈悲——仏教的キリスト教的至誠心の神学に向けて」は、三原理の詳細を示す。
- (35) 『西田全集・第十一巻』、403頁。
- (36) 前掲書、400頁。
- (37) 西田の「創造作用」と較べると、ホワイトヘッドの《creativity》は、（包括的統一活動の概念と言うよりも）「新しさの原理」《principle of novelty》である。Cf.: " 'Creativity' is the principle of novelty. As actual occasion is a novel entity diverse from any entity in the 'many' which it unifies. Thus 'creativity' introduces novelty into the content of the many, which are the universe disjunctively. The 'creative advance' is the application of this ultimate principle of creativity to each novel situation which it originates" (PR, 21). こうであるから、《creativity》の原理（新しさによって物事を結合統一する原理）を宇宙全体に関して適用する際には、ホワイトヘッドは「一者としての宇宙における冒険」という新しい概念を用いるわけである。この場合には、宇宙内のさまざまな存在様態だけでなく、神も（原初的にも、帰結的にも）冒険の中へと統合される。そして、その統合体である「冒険」は、帰結的本性における神でもあるのである——全体としての宇宙であると共に。ここに、「二者ノ第三者ヘノ帰属ノアナロジー」は冒険論的に承認されるわけである。もしも、西田の「創造作用」の含蓄が「冒険」を潤色するならば好ましい。形而上学的概念としてのCreativityがDuorum Ad Tertiumの頂点（第三者）に適切に生きてくるからである。これはCreativityそのものの全宇宙の頂点への「冒険」である。それは、もはや、個々の事象の結合原理であるだけでなく、宇宙の全体的統合原理なのである。「冒険」とはそういう意味である。
- (38) See Barth, *Anselm: Fides Quaerens Intellectum*, p. 170.
- (39) シモーヌ・ヴェイユ、田辺保・杉山毅訳『神を待ちのぞむ』（東京・勁草書房、1967年）、232-247頁。
- (40) 注解者マグレガーの言う「言の創造的活動」《creative activity of the Word》のことである（G. H. C. Macgregor, *The Gospel of John* [London: Hodder and Stoughton, 1928, 1959], p. 5）。
- (41) ここの「隠れたるに在す神」の「隠れたるに見給う神」への《間髪を容れぬ》直進性への筆者の言及は、註18（付言）でも記したとおり、上田教授も深く賛同されるところであった。「そこには全く立ち止まるということがない。」という私の記述は、私自身大きな驚きを以って記したものである。この驚きを、発表後、イエスの神学における「神の国」言説にも抱くに至っている。例えば、「時は満ちた、神の国は近づいた、」（『マルコ』1・15）である。「神の国」はただ「ある」のではない。「ある」瞬間「近づく」のである。神の国とその直進性は、『マタイ』6・33では、「神の国と神の義」の相即として表現されるに至っている、と観ぜられるようになった。「義」というのは、英語で言えば、《its justification》が丁度適切な表現に

思われる。先に引用したホワイトヘッドの章句で言えば、"This appearance, thus enjoyed, is the final Beauty with which the Universe achieves its justification." (AI, 295) = 「この＜現象＞は、こうして享受されると、＜宇宙＞の正当化（義認）を達成する最終の美である。」（『観念の冒険』409頁）がそれである。

ここまでの「神の国」ないし「宇宙」の自己顕彰（直進性）の範疇である。それに必ず我々による主体化＝主観化が随伴する。これが、神の国ないし宇宙の自己顕彰の不思議である。そこをイエスは次のように指示する。「先ず神の国と神の義とを求めなさい。そうすれば、これらのもの（注。衣食住）は、すべて添えて与えられるであろう。」（『マタイ』6・33）これを、神の国ないし宇宙の自己顕彰の含む恩寵と言うべきであろうか。この恩寵の随伴を見ぬことが、イエスによって「思い煩うな。」（『マタイ』6・25、28）また「信仰薄き者たちよ。」（6・30）と諭されていたのである。この恩寵問題は、ホワイトヘッドの重要な学説「改善された主観主義原理」《reformed subjectivist principle》と関連付けることができると、今思えてならない。イエスの神学における「神の国」ないしホワイトヘッド哲学における「宇宙」には、本質必然的に、主体的＝主観的「現臨」が含まれている。それがそうではないと思ひなすことが、イエスの言う「思い煩い」である。

キェルケゴールはその小品『野の百合・空の鳥』（久山康訳、東京・弘文堂アテネ文庫、1948年、1959年）において「思い煩い」に對置して、野の百合・空の鳥から学ぶべきものとして、「沈黙」「服従」「喜び」を挙げている。そして言う。

「飲むとは何であらうか。或は人は何時喜ぶのであらうか。それは人が真に自己自身に対して現在的である時である。然るに自己に対して真に現代的であると言ふことは、それは今日存在する、真に今日存在すると言う意味での、この「今日」と云ふことである。そうして汝が今日存在すると云ふことが、真実であればある程、従つて汝が汝自身に対して、今日完全に現代的であればある程、それだけ明日と言ふ不幸なる日は、汝にとつてそこに存在しないのである。飲むとは現代的な時のことであり、凡ての重みの懸けられた意味での現代的な時のことである。それ故神は至福である。永遠に今日と告げるその神は。今日在すことによつて、永遠限りなく自己自身に現代的であるその神は。従つて又百合や鳥はそのやうに喜んでゐるのである。彼等は沈黙と絶対服従を通して、今日存在するが故に、自己自身に完全に現代的なのであるから。」（54頁）

思うに、近代石油文明は、「思い煩い」を石油の利用によって解決してきたのではないか。これに対して、トマス・ベリーの言う「エコ生代」《Ecozoic Era》は、宇宙の直進性に対するに、「沈黙」「服従」「飲む」で以てする時代である、と言えよう。これはさらに思索すべき課題である。

（この項、2010年9月14日補筆。）